L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

QUARANTE-HUITIÈME ANNÉE (5e Série)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME — MORALE — LITURGIE — DROIT CANON — ECRITURE SAINTE
PATROLOGIE — HISTOIRE SACRÉE

TOME QUARANTE-HUITIÈME

(Janvier à Décembre 1931)

205
A516a
v.48

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

LANGRES
Imprimerie de l'*AMI DU CLERGÉ*, 4, rue Claude-Gillot

MDCCCCXXXI

48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 1 9480 1er JANVIER 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

A nos chers abonnés

Echo fidèle de la voix des Anges sur la crèche de l'Enfant-Dieu, le Vicaire ici-bas du Prince de la Paix souhaitait, en la veille de Noël, au monde entier la paix apportée par le Christ et conviait à étendre et à consolider cette paix tous les ministres du Dieu de la paix et tout le laïcat catholique.

Docile, par éducation et par tradition, à la voix de Pierre, le Directeur de l'*Ami du Clergé* ne saurait formuler, pour ses collaborateurs et ses abonnés, un vœu plus cordial que celui-ci : de travailler tous, ardemment, à réaliser le souhait du Souverain Pontife. Oui, *pro modulo suo,* la Revue s'efforcera d'apporter son concours à la grande œuvre de paix, afin que *Pax Christi exsultet in cordibus nostris !*

A. ROZIER,
Directeur de l'*Ami du Clergé.*

Langres, le 29 décembre 1930.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il donner quelque précision sur le trentain, son institution, la certitude de la délivrance de l'âme bénéficiaire après la trentième messe ?

R. — Le trentain, c'est-à-dire la célébration sans interruption (sauf les trois derniers jours de la Semaine Sainte, à l'occasion) d'une messe pour un défunt, durant trente jours consécutifs, a pris naissance d'un fait raconté longuement par S. Grégoire le Grand dans ses *Dialogues,* liv. IV, chap. LV. Le fait est arrivé, dit le pape, trois ans avant le jour où il écrit. Comme les *Dialogues* ont été composés en 593-594, c'est vers la fin de 590 ou le début de 591, dès les premiers temps du pontificat par conséquent, que l'affaire eut lieu.

Sans citer le texte même de S. Grégoire, ce qui serait trop long, et que nos lecteurs pourront trouver dans Migne, *Patrol. lat.*, t. LXXVII, col. 415, nous allons en donner un résumé. Il est nécessaire de connaître le fait en tous ses détails, pour être bien fixé sur les origines du trentain, et pouvoir faire l'utile discernement entre les diverses circonstances dont les pieux conteurs l'ont parfois surchargé.

Dans le monastère que S. Grégoire avait fondé sur le mont Cœlius, où il s'était retiré et qu'il avait dirigé, un religieux, nommé Justus, vint à tomber gravement malade. Il était très connu de S. Grégoire, étant médecin et l'ayant soigné dans ses maladies. Soigné lui-même par son frère, laïque qui exerçait dans Rome la médecine, Copiosus, il lui confia qu'il possédait trois pièces d'or. Les religieux ses confrères, du reste, s'en aperçurent et les trouvèrent parmi les médicaments de leur frère en religion. Ils en instruisirent S. Grégoire. Ce dernier en fut très fâché, car la règle du monastère était que les frères ne possédassent rien en propre, mais que tout fût commun entre eux. Voulant punir le moine coupable, S. Grégoire fit appeler le supérieur du monastère, Pretiosus. Il lui ordonna de défendre aux autres moines de se rendre auprès de leur frère mourant pour lui apporter quelques consolations. Si le mourant réclame ses frères, son frère selon la chair, Copiosus, lui déclarera que ses frères l'ont en abomination, en raison des trois pièces d'or qu'il a conservées. S. Grégoire voulait ainsi amener le moine coupable à faire pénitence de la faute qu'il avait commise. De plus, lorsque Justus serait mort, on ne l'ensevelirait pas avec ses frères, mais à part ; on jetterait son corps dans la fosse, et sur le cadavre, les trois pièces d'or, pendant que tous s'écrieraient : « *Pecunia tua tecum sit in perditionem !* » Et on le recouvrirait de terre.

S. Grégoire attendait de cette double décision un double effet heureux : exciter le coupable à la pénitence, et donner un exemple aux survivants qui pourraient être tentés d'agir comme lui. Le double résultat fut acquis, au dire de S. Grégoire : Justus se repentit et ses frères s'exaltèrent dans l'amour de la pauvreté et de leur règle.

Cependant, trente jours après la mort du moine Justus, le saint pape pensa avec une triste sympathie au sort misérable du pauvre défunt, aux peines qu'il devait subir en châtiment de sa faute. Il se demandait comment le délivrer de sa déplorable condition.

Il appela de nouveau Pretiosus et lui dit : « Il y a longtemps que notre frère défunt souffre la

peine du feu ; nous devons, par charité, lui venir en aide et, autant que possible, l'aider à échapper à ce châtiment. Va, et à partir d'aujourd'hui, pendant trente jours consécutifs, offre pour lui le sacrifice. Fais en sorte qu'aucun jour ne se passe sans que l'hostie salutaire soit immolée pour sa délivrance. »

Ainsi fut fait. Le pape, pris par d'autres soucis, ne compta pas les jours. Et voilà qu'une nuit, le moine Justus apparut à son frère Copiosus. A sa vue, celui-ci s'écria : « Qu'y a-t-il, mon frère, et comment vas-tu ? » Celui-ci lui répondit : « Jusqu'à présent, j'allais mal ; mais, dès maintenant, je vais bien, puisque, aujourd'hui, j'ai reçu la communion. » Copiosus se hâta de rapporter le fait aux religieux. Ceux-ci comptèrent alors avec soin les jours : c'était le trentième depuis qu'on célébrait la messe pour Justus.

Copiosus ignorait ce que faisaient les religieux lorsqu'il eut sa vision ; les religieux célébraient la messe pour Justus ignorant la vision de Copiosus. Ils ne surent réciproquement ce que chacun avait fait que le même jour. Aussi, pas de crainte ni soupçon possibles d'erreur ou de simulation : de cette concordance de la vision et de l'accomplissement des sacrifices offerts, il ressort clairement, conclut le pape, que le frère défunt échappa au supplice grâce à l'offrande de l'hostie du salut.

Ainsi le pape démontrait, ce qu'il voulait établir dans son chapitre des *Dialogues*, que le saint sacrifice de la messe produit soulagement pour les âmes des défunts : « *Si culpæ post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiæ salutaris adjuvare.* »

C'est ce fait qui a donné lieu à la coutume de célébrer pour un défunt trente messes consécutives et sans interruption. Il est probable que cette façon d'agir se conserva dans les monastères bénédictins. Benoît XIV dit dans ses *Institutions* que l'Ordre de Cluny a contribué beaucoup à en faire connaître et suivre l'usage. Toujours est-il qu'il a été très répandu, et qu'il est encore fort en honneur de nos jours.

On s'est demandé pourquoi le nombre de *trente*. On y a vu une signification mystique, et quelques-uns se sont demandé s'il n'y avait pas là une allusion aux trente années de la vie cachée de Notre-Seigneur. Rien ne peut assurément baser un telle théorie. Si l'on remarque, au surplus, que le nombre de trente se trouve *deux fois* dans le récit de S. Grégoire, — une première fois pour l'époque où la célébration de ces messes a commencé : le moine Justus était mort depuis trente jours, lorsque le pape enjoignit à Pretiosus la célébration sans interruption de ces messes ; puis pour le nombre des messes, — on sera porté à voir dans ce nombre un reste des coutumes usitées chez les païens d'offrir *le trentième jour* des sacrifices spéciaux pour les morts, coutume que l'Eglise a reprise pour son compte, comme notre liturgie actuelle l'atteste encore. C'est là qu'il faut chercher, croyons-nous, et sans signification spéciale, encore moins symbolique, l'origine du nombre de trente.

Quoi qu'il en soit, l'Eglise a toujours vu avec une très grande faveur la célébration de ces messes. Elle en a surveillé toutefois l'usage, pour en écarter, soit la superstition qui s'y est parfois mêlée, soit tous les autres abus possibles. C'est ainsi qu'un particulier sans mandat ayant composé un formulaire spécial pour chacune de ces trente messes, formulaire d'ailleurs tout à fait hors de propos et inconvenant, au témoignage de Benoît XIV, elle a formellement interdit ces formules. Ce fut le décret de la S. C. des Rites du 8 avril 1628, et c'est l'unique portée de ce décret. Quelques-uns ont voulu y voir une condamnation générale de la célébration de ces trente messes grégoriennes, du trentain. La S. Congrégation, comme l'attestent les canonistes, même anciens, ainsi en particulier Barbosa, Ferraris et Benoît XIV, n'a en réalité condamné que l'usage de ces trente messes spéciales du formulaire qu'elle a déclaré inacceptable. D'ailleurs, la même S. Congrégation déclara, le 26 octobre suivant, que les trentains n'étaient pas interdits.

Ils ne l'ont jamais été depuis. Les 16 avril et 7 mai 1791, *Congregationis Olivetanæ*, la S. C. du Concile régla comment devait être célébré à l'avenir le trentain mensuel que Jérôme Catalani, en 1527, avait fondé par testament dans l'église Saint-Michel des Olivétains de Bologne. Plusieurs décrets de la S. C. des Indulgences portés dans le courant du XIXe siècle, montrent que l'Eglise, à notre époque, tient toujours l'usage du trentain dans la même faveur. Qu'il nous suffise de citer ici celui du 15 mars 1884, *Ordinis monachorum Camaldulensium*, qui enlève tout doute à ce sujet. La première question posée à la S. Congrégation était celle-ci : « La confiance que les fidèles entretiennent, que la célébration de trente messes, que l'on appelle vulgairement grégoriennes, sont spécialement efficaces, grâce à la bienveillance et à l'acceptation de la divine miséricorde, pour la délivrance d'une âme du purgatoire, est-elle pieuse et raisonnable, et la coutume de célébrer ces messes est-elle approuvée par l'Eglise ? » La réponse fut nette : *Affirmative*.

Ceci nous amène tout naturellement à traiter de la dernière partie de la question que nous pose notre correspondant, sur l'efficacité de ces messes. Peut-on affirmer avec certitude que l'âme pour laquelle ces trente messes ont été célébrées est immédiatement délivrée des peines du purgatoire et mise en possession de la gloire éternelle ?

Certains l'ont dit. Mais ce qu'ils n'ont pas pu dire, et c'est précisément ce qui importerait le plus, ce sont les preuves qui établiraient cette certitude.

On a essayé de la baser sur l'efficacité même du sacrifice de la messe. Mais cette réponse est ina-

déquate. Elle détruit la spécialité du trentain et, à ce compte, une messe suffirait. Tous les théologiens disent, d'ailleurs, que, si la valeur satisfactoire de la messe est intrinsèquement infinie, son application à une âme est toujours, et nécessairement, finie. Elle dépend de la volonté de Dieu, dont nous ignorons et les dispositions et les effets.

D'autres ont cru qu'après la remise des peines opérée en vertu des trente messes célébrées, Dieu faisait gratuitement la remise du restant des peines à subir, et que l'âme était, par suite, immédiatement délivrée du purgatoire. C'est précisément la question, mais non pas sa preuve.

On a parfois affirmé qu'une indulgence plénière spéciale était attachée à la célébration de ces trente messes. C'est *a priori* possible. Mais une concession d'indulgences, fait historique, se constate facilement sur pièces. Ce n'est certainement pas S. Grégoire, ni ses successeurs immédiats, qui ont concédé cette indulgence, car on ne connaissait pas, à cette époque, la pratique des indulgences plénières analogues à celle de nos jours. Un pape, il est vrai, aurait pu accorder postérieurement cette indulgence. Mais lequel, et en quelle occasion? On a précisément recherché la preuve de cette concession. Un ouvrage écrit d'abord en français par un certain Louvet, puis traduit en italien par un Joseph Giusti, déclarait que « l'on croyait généralement que les Souverains Pontifes avaient accordé à cette pieuse pratique des messes de S. Grégoire une indulgence plénière en forme de jubilé, de sorte que si la justice de Dieu n'y fait pas obstacle, on peut avoir l'espérance fondée d'obtenir la libération de l'âme pour laquelle on offre le sacrifice. » Cette affirmation donna lieu à la demande suivante, qui fut adressée à la S. C. des Indulgences : « Une indulgence plénière est-elle attachée par les Souverains Pontifes aux messes grégoriennes, comme on le lit dans l'ouvrage cité de M. Louvet ? » La S. Congrégation y répondit, le 24 août 1888, ad 2 : « Il n'est pas prouvé *(Non constat)* qu'une indulgence ait été accordée, mais le décret de cette S. Congrégation, du 13 mars 1884, a reconnu et approuvé la pieuse coutume et la confiance spéciale que gardent les fidèles dans la spéciale efficacité de la célébration de ces trente messes, pour la libération des âmes du Purgatoire, grâce au bon vouloir et à l'acceptation de la divine miséricorde. »

Il faut reconnaître, d'ailleurs, que la certitude de la concession de l'indulgence ne permettrait pas de conclure à la délivrance immédiate et certaine de l'âme. Là non plus, nous ne savons pas ce que décide la volonté de Dieu, ni dans quelle mesure une indulgence est appliquée à une âme du purgatoire. Le soin que l'on avait d'ajouter que c'était une indulgence *en forme de jubilé* montrait que l'on se rendait compte de cette difficulté persistante. C'était, du reste, une vaine ajoute, car l'indulgence du jubilé est simplement, en elle même, une indulgence plénière, qui suit la condition et les effets de toutes les autres.

La raison que l'on a le plus souvent donnée, et qui est sans doute la plus ancienne, est celle qui fait reposer soit sur les mérites, soit sur l'intercession de S. Grégoire lui-même, l'efficacité du trentain. « Il est vraisemblable, écrit le cardinal Gennari [1] que S. Grégoire ayant supplié le Seigneur d'attacher au trentain établi par lui (peut-être par révélation divine) la faveur de délivrer certainement une âme du purgatoire, Dieu l'ait exaucé, comme il le fit plus tard à l'égard de S. François d'Assise demandant l'indulgence de la Portioncule. » Il n'y a, dans cet exposé, que des suppositions, et pas l'ombre d'une preuve. Que la conviction des mérites de S. Grégoire le Grand et l'espérance de son intercession aient été pour beaucoup dans la confiance des fidèles, ce n'est pas douteux. Mais elles n'assurent pas du tout la certitude de l'obtention de la grâce, même de la délivrance d'une âme des peines du purgatoire. Rien non plus ne prouve, rien ne rend vraisemblable, ce sont des choses dont nous ne savons absolument rien, que S. Grégoire ait demandé à Dieu cette faveur. Il dit qu'il a fait célébrer trente messes, et qu'après ces trente messes l'âme a été délivrée : c'est tout. Rien ne peut indiquer que l'acte de S. Grégoire se rattache, plus particulièrement et plus directement que nos bonnes œuvres en général, à une *inspiration* divine, encore moins à une *révélation*, dont très certainement S. Grégoire n'eût pas manqué de nous faire part. Le trentain, enfin, n'a pas été *établi* par S. Grégoire : il a été tiré, par la piété des fidèles, du fait que raconte S. Grégoire ; c'est une *coutume* issue de la piété des fidèles et de leur confiance en ce moyen pieux, et non pas un *établissement*, une *institution* de S. Grégoire. Il importe de ne pas se leurrer de mots. Il ne faut pas oublier, non plus, que la S. C. des Indulgences a déclaré, le 14 janvier 1889 *(Divionen., De Tricenario Gregoriano,* ad II), qu'il n'était pas nécessaire, comme, au dire du questionneur, on le croyait généralement, que les trente messes fussent dites « en mémoire de S. Grégoire. »

On a voulu avoir une confirmation de cette certitude dans certaines inscriptions placées à Rome dans l'église de Saint-Grégoire au mont Cœlius. De même que l'une d'entre elles :

MISSIS. TRIGINTA.
SANCTUS. GREGORIUS.
ANIMAM. SUI. MONACHI. LIBERAVIT.

affirme ce que personne ne conteste, la délivrance du purgatoire de l'âme du moine Justus [2], une autre :

[1] *Consultations de morale, de droit canonique et de liturgie,* trad. A. Boudinhon : 1re partie, *Morale,* t. II, p. 463.

[2] Avec une erreur, cependant, si l'on presse trop les termes et si même on les prend à la lettre, car ce n'est pas S. Grégoire qui célébra ces trente messes. L'erreur vient-elle de cette inscription ? Nous l'ignorons, mais il n'est pas rare de rencontrer l'affirmation de cette célébration par S. Grégoire même. C'est contraire aux faits tels que le pape les a lui-même racontés, ainsi qu'on l'aura remarqué au résumé que nous en avons donné.

HAC. IN. CELLA. TT. (triginta) GREGORII.
PONT. MAX.
CELEBRATÆ. MISSÆ. ANIMAS. A. CRUCIAT.
PURGATORII. SOLVUNT.

affirme bien l'efficacité de la pratique du trentain. Mais, en premier lieu, l'efficacité n'est affirmée que pour la célébration dans cette chapelle même : *Hac in cella.* De plus, on sait que d'autres inscriptions, dans un assez grand nombre d'églises de Rome, et à peu près identiques, promettent la même efficacité, et même, parfois, à un nombre moindre, ou indéterminé, de célébrations. L'inscription de l'église de Saint-Sébastien est célèbre ; et il y en a de semblables à l'autel de la Sainte Vierge aux Saints-Cosme-et-Damien ; à l'autel de Ste Cyriaque à Saint-Laurent-hors-les-Murs ; à l'autel de Sainte Marie Libératrice (ou de S. Zénon), à Sainte-Praxède, d'après laquelle, à cause d'un fait arrivé au pape Pascal Ier offrant là le saint sacrifice pour l'un de ses neveux et d'une concession de ce pape, il suffirait de cinq messes célébrées à cet autel pour obtenir certainement la délivrance d'une âme ; à l'autel de S. Jérôme à Sainte-Anastasie, etc [1].

« Si l'on admet, et il faut bien l'admettre [2], écrit Mgr Boudinhon [3], que ces inscriptions doivent être interprétées dans le sens d'une indulgence plénière, intrinsèquement suffisante pour la libération des âmes du Purgatoire, mais dont l'application est laissée à la miséricorde divine, il faudra bien plus encore interpréter de la même manière l'inscription de Saint-Grégoire, puisqu'elle ne suppose même pas une indulgence plénière. »

Rien, absolument rien, ne permet donc d'affirmer que le trentain est d'une efficacité souveraine et certaine, c'est-à-dire que, par la célébration d'un seul et unique trentain selon toutes les règles, l'âme du défunt pour qui on l'a offert est infailliblement délivrée des peines du purgatoire et immédiatement admise dans le ciel.

S'il en était ainsi, par ailleurs, il faudrait expliquer, grave affaire, pourquoi, au lieu d'indiquer à tous les fidèles ce moyen infaillible de subvenir aux nécessités de leurs défunts, l'Eglise autorise et favorise les fondations différentes de messes. Il faudrait aussi donner la raison du fait que l'on ne se contente pas invariablement de la célébration d'un seul et unique trentain pour la même âme.

Soyons donc prudents dans nos affirmations, et disons simplement, empruntant les termes mêmes employés par le Saint-Siège, et qui ne peuvent pas nous tromper, que la *pieuse coutume* des trentains, approuvée et louée traditionnellement par l'Eglise, a une *efficacité spéciale* pour la délivrance des âmes souffrantes dans le purgatoire, en vertu du bon vouloir et de l'acceptation de la divine miséricorde. A ce titre, recommandons cette pieuse coutume aux fidèles, mais n'allons pas plus loin, et n'affirmons pas une certitude que rien, non seulement ne prouve, mais ne permet d'affirmer, et dont l'affirmation est contraire à la pratique de l'Eglise et à la discrétion de son langage, comme aux données, certaines ou communément admises, des principes théologiques sur l'application, faite par la volonté de Dieu, des suffrages.

[1] On trouvera ces inscriptions dans les *Analecta Juris pontificii*, t. VIII, col. 2044-2054.

[2] Au moins quand on se trouve en présence d'une concession authentique, comme celle de Benoît XIII, par exemple, pour l'autel cité de Sainte-Praxède, qui accorde, sans faire aucune allusion à la prétendue concession de Pascal Ier, une indulgence plénière, dans le bref *Omnium saluti*, du 4 avril 1727. Lorsqu'on n'a pas cette preuve de concession authentique, les inscriptions ne sauraient représenter autre chose que le témoignage de la confiance des fidèles. Que vaut-elle Ce que vaut l'intercession des saints, c'est-à-dire beaucoup comme valeur *impétratoire*, mais rien en fait de la *certitude* de l'obtention des grâces demandées.

[3] *Des trentains de messes grégoriennes*, dans le *Canoniste contemporain*, t. XIII, p. 347.

Q. — Les théologiens disent communément que la révélation universelle se distingue essentiellement de la révélation particulière, en ce que la première est faite directement pour le bien du genre humain, et la seconde directement pour le bien d'un particulier et indirectement pour le bien général.

Les promesses du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie sont évidemment d'une révélation particulière. Ne faut-il pas beaucoup de bonne volonté pour admettre que ces promesses ont été faites directement pour le bien de la Sainte ? Le texte de bon nombre de ces promesses montre le contraire.

R. — Il est exact que, d'une façon générale, les théologiens distinguent la révélation universelle *du Nouveau Testament* et les révélations privées *ex parte finis*, la première étant destinée par Dieu au bien de l'Eglise universelle ; les secondes, au bien d'un individu ou d'une communauté restreinte, particulière.

C'est là toutefois, à notre avis, une explication trop générale, — si vraie soit-elle, — pour rendre compte de la difficulté qui arrête notre correspondant. Qu'on veuille bien, tout d'abord, remarquer la précision apportée par nous à l'expression : « révélation universelle. » Ce sera le point de départ de notre explication.

En soi, révélation « privée » s'oppose à révélation « publique. » Mais la révélation publique n'est pas encore nécessairement la révélation universelle du Nouveau Testament. Une révélation divine est publique dès là qu'elle s'adresse à tout un peuple, pour lui imposer une directive générale en matière de croyances et de culte : telle fut, avant N.-S. Jésus-Christ, la révélation faite par Dieu, par l'intermédiaire de Moïse et des Prophètes, au peuple d'Israël. Telle fut également, avant Moïse, la révélation primitive, laquelle, bien que communiquée au seul chef du genre humain, était destinée à éclairer tous les hommes. En un sens même, cette révélation primitive pouvait être dite « universelle. »

Mais depuis Notre-Seigneur, une nouvelle révélation, non seulement publique, mais formellement universelle, a été faite par Dieu : c'est la révélation chrétienne. Nous l'avons appelée : *révélation universelle du Nouveau Testament.* « Universelle, » parce que, par l'intermédiaire de l'Eglise *catholique*, elle s'adresse en droit au

genre humain tout entier. « Du Nouveau Testament, » non seulement parce qu'elle fonde et constitue le Nouveau Testament, c'est-à-dire la nouvelle alliance du genre humain à Dieu par la médiation de N.-S. J.-C., mais encore parce qu'elle est définitivement close avec la mort du dernier des intermédiaires — du dernier des apôtres — choisis par Dieu pour promulguer aux hommes le Testament Nouveau.

Ces précisions nous amènent à conclure que l'Eglise, interprète authentique de la Révélation chrétienne, n'aura jamais à se prononcer que sur des vérités déjà contenues dans le dépôt de la révélation universelle du Nouveau Testament, dépôt clos avec la mort du dernier des apôtres. Nous conclurons également que toute croyance nouvelle, imposée au cours des siècles par l'Eglise à l'adhésion des fidèles, ne pourra être qu'une précision d'une vérité plus générale, le développement explicite d'une vérité implicite, contenue dans ce dépôt.

Et maintenant, dans quel rapport se trouve, *quant à la doctrine*, la révélation privée vis-à-vis de la révélation universelle ?

Une révélation privée est faite directement pour le bien d'un individu. Soit ! Mais ce n'est là que l'aspect de sa *finalité* immédiate et directe. La révélation privée (dont l'Eglise ne peut se porter garante, puisque, par définition même, cette révélation n'appartient plus à la Révélation close avec le dernier des apôtres) peut, en effet, avoir pour *matière* des vérités appartenant déjà, d'une matière explicite ou implicite, à la Révélation universelle du Nouveau Testament. Et en ce cas, elle peut être pour l'Eglise une OCCASION de rappeler à tous les fidèles, à tous les hommes, des vérités indiscutablement adressées à tout le genre humain. Ainsi, OCCASIONNELLEMENT, la révélation privée peut être faite pour le bien de la société.

C'est le cas de bon nombre de vérités catholiques, contenues dans le dépôt de la Révélation chrétienne d'une manière tout au moins implicite, et que Notre-Seigneur a rappelées à sainte Marguerite-Marie. Aussi doit-on pleinement souscrire au jugement suivant, formulé par le P. Gearon, Carme : « Il faut mettre de côté ce qui, dans ces révélations [privées, faites à sainte Marguerite-Marie], concerne les doctrines reçues par l'Eglise : *la dignité infinie du Sacré-Cœur de Jésus et l'amour qu'il mérite ; son horreur attristée pour l'ingratitude des hommes envers lui; l'efficacité des œuvres de satisfaction et de réparation pour autrui,* etc. Il ne s'agit pas là, en effet, de nouvelles vérités, ni même de développements ou d'explications par rapport aux vérités anciennes, mais bien de l'enseignement public du Christ et des Apôtres en quelques-unes de ses parties. Le fait d'avoir été mises en relief dans certaines visions ou révélations, consignées par écrit, ne change rien à leur caractère [1]. »

[1] *Les Ames scrupuleuses consolées*, tr. fr., Paris (1930), p. 53-54.

* *

Il en est de même pour les *promesses* faites par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie. Elles ne peuvent *avec certitude* être considérées comme s'adressant au genre humain, à tous les fidèles, que *dans la mesure où elles concordent avec les enseignements authentiques de la Révélation chrétienne.* Et dans cette mesure, — mais dans cette mesure seulement, — on pourra y voir une OCCASION de remettre en évidence des vérités traditionnelles et possédées par l'Eglise d'une manière au moins implicite depuis l'âge apostolique.

Nous ne pouvons que rappeler ce que nous avons déjà écrit à ce sujet, il y a quelques années (1923), et que nous reproduirons ici, puisque ces remarques ont été publiées dans deux « Instructions dogmatiques » de la *Prédication* (p. 289-294) : « La règle à suivre en matière d'interprétation des révélations privées est celle-ci : Tout enseignement religieux, déclaré par l'Eglise inoffensif au point de vue de la foi et des mœurs (tel est le sens de l'approbation accordée par l'Eglise aux révélations privées) doit être toujours compris par ceux qui le reçoivent, selon l'analogie de la foi catholique, c'est-à-dire *en l'interprétant* d'après les enseignements officiels de l'Eglise... Ce n'est pas, en effet, la doctrine absolument certaine et infailliblement enseignée qui doit se plier et être ramenée aux exigences apparentes des révélations privées, si respectables soient-elles ; ce sont, au contraire, les révélations privées qu'il faut rapprocher de l'Evangile, de la tradition, des conciles, pour en pénétrer le sens acceptable. S. Paul ne disait-il pas déjà aux Galates : « Si nous-même, ou un ange du ciel, vous évangélisait autrement que nous vous avons évangélisés, qu'il soit anathème ! » (I, 8). C'est donc suivant l'analogie de la foi qu'il nous faudra chercher et comprendre la signification véritable des promesses du Sacré-Cœur. C'est dans l'enseignement de l'Evangile qu'il convient d'en retrouver la substance et les fondements. C'est à Jésus-Christ lui-même, prêchant la vérité aux apôtres et aux premiers disciples, que nous demanderons les éclaircissements parfois nécessaires pour bien entendre les enseignements que la fidèle servante du Sacré-Cœur nous a transmis en son nom. C'est enfin à la tradition des Pères, aux saints conciles, organes et interprètes autorisés de la révélation chrétienne, qu'il nous faudra recourir, s'il nous faut encore un supplément de lumière. Ainsi, l'autorité humaine des révélations privées se trouvera comme renforcée et transformée par l'autorité divine de la révélation publique, et la piété des fidèles y trouvera un appui plus solide et une nourriture plus substantielle. »

Or, en recourant à l'analogie de la foi comme à la règle sûre d'interprétation des révélations privées, nous devons poser *trois principes* qui nous aideront grandement à bien comprendre les promesses du Sacré-Cœur.

1. Le *premier* principe, si souvent rappelé dans l'Evangile par le divin Maître, à l'occasion surtout de l'hypocrisie et du formalisme des Pharisiens, c'est que le culte que nous devons à Dieu, pour lui être agréable, doit extérieurement exprimer les sentiments *intérieurs* de notre âme. Les rites extérieurs ne valent, en effet, que dans la mesure où ils témoignent de la sincérité de nos sentiments cachés. Avant tout, il faut « adorer Dieu en esprit et en vérité » (Jo., IV, 23). Donc, avant toute autre chose, il faut poser en principe que les promesses du Sacré-Cœur ne concernent qu'une dévotion sincère et intérieure. S'en tenir à un formalisme tout extérieur, se contenter des pratiques visibles sans se mettre en peine de répondre à l'amour du divin Maître, et se flatter néanmoins qu'à ce prix on obtiendra les faveurs incomparables que nous promet Jésus, c'est illusion pure et irrévérence véritable à l'égard du Cœur sacré de notre Sauveur.

Et remarquez que sainte Marguerite-Marie n'a pas omis de signaler cette condition essentielle à la réalisation des promesses du Sacré-Cœur. S'agit-il des prêtres ? Leurs succès dans la conversion des âmes dépendent de leur dévotion au Sacré-Cœur. S'agit-il de la protection promise à l'heure de la mort à ceux qui se sont consacrés au divin Cœur ? Elle ne leur sera accordée que s'ils vivent conformément aux maximes de ce Cœur sacré. S'agit-il des bénédictions promises à ceux qui honorent les images du Cœur de Jésus ? Nous sommes avertis que Jésus ne bénira que les cœurs vides d'affections terrestres, les esprits humbles et soumis. Tout ce que promet le bon Maître, en dehors de cette condition essentielle d'une dévotion sincère et intérieure, c'est de donner lui-même les dispositions nécessaires ; mais ici encore, il faut que l'on soit « une âme de bonne volonté. » Et c'est uniquement à ce titre que les pécheurs auront, eux aussi, leur part aux promesses, dont l'effet ne se réalisera en eux que dans la mesure où ils s'approcheront avec des sentiments de sincère pénitence et de grande confiance du trône de la miséricorde.

2. L'Evangile met encore en relief un *second* principe : c'est que le fruit des promesses divines est avant tout et principalement un fruit *spirituel* et d'ordre *surnaturel*.

La dévotion au Sacré-Cœur appartient à l'essence même du christianisme ; sa fin, c'est l'amour de Dieu dans la réparation de nos péchés. Or, l'Eglise a les promesses de la vie éternelle, mais non pas l'espérance des biens d'ici-bas. L'amour de Dieu et la réparation des fautes supposent le renoncement, l'humilité, l'abnégation, la pénitence, vertus dont l'exercice se concilie mal avec la recherche des biens temporels et la satisfaction de nos désirs terrestres. D'ailleurs, les promesses de bénédictions et de succès faites par le Sacré-Cœur à ses fidèles serviteurs ne concernent guère, dans la pensée de Marguerite-Marie, l'ordre temporel. La Sainte voyante nous en avertit expressément : « Je ne crois pas, écrit-elle, que ces grâces et bénédictions consistent dans l'abondance des choses temporelles, car il dit que c'est ce qui nous appauvrit de sa grâce et de son amour, et c'est de quoi il veut enrichir vos âmes et vos cœurs [1]. »

3. Si toutefois on insiste sur certaines promesses, notamment les promesses de bénédictions pour les entreprises ou sur les maisons, il faudra nous souvenir d'un *troisième* principe, nettement marqué dans l'Evangile. Qu'il s'agisse des richesses matérielles ou du bonheur naturel, Jésus ne nous interdit pas de demander à Dieu et de rechercher dans une mesure convenable ces sortes de biens, pourvu que l'usage que nous entendons en faire soit conforme aux exigences de notre fin dernière surnaturelle. C'est en ce sens qu'il nous a dit : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Matth., VI, 33). Mais il peut arriver certaines circonstances où le bonheur éternel d'un homme sera mieux assuré par la tribulation que par la prospérité ; où les privations temporelles seront le seul chemin du salut. Si donc l'usage des biens temporels doit être conditionné par la recherche de notre salut éternel, Dieu, dans sa bonté même, devra laisser cet homme aux prises avec l'épreuve salutaire. Manquera-t-il par là à sa promesse ? Nullement. Ecoutez plutôt l'enseignement du grand docteur S. Augustin : « Le divin Médecin, à qui une fois pour toutes nous nous sommes entièrement confiés, et de qui nous tenons les promesses de la vie présente et de la vie future, ce divin Médecin seul sait quand les biens temporels nous sont d'un réel secours ; il nous les accorde, il nous les refuse, selon qu'il le juge expédient pour notre consolation ou notre épreuve, en cette vie, en vue de nous diriger et de nous établir, en l'autre, dans l'éternel repos [2]. »

Ainsi Jésus, par Marguerite-Marie, peut nous dire en toute vérité : « Je mettrai la paix dans vos familles ; je vous consolerai dans toutes vos peines ; je répandrai d'abondantes bénédictions sur vos entreprises ; je bénirai vos maisons » ; il reste toujours sous-entendu que si la persécution, le chagrin, l'adversité, la ruine même, sont, dans les vues de la Providence, préférables ou même nécessaires au salut éternel d'une âme, quelle que soit la dévotion de cette âme au Cœur sacré de Jésus, le divin Cœur ne peut vouloir que ce qui est profitable et nécessaire à cette âme pour son salut, et, par amour, il lui réservera la contradiction et l'épreuve.

La « Grande Promesse » elle-même n'a de sens que selon l'analogie de la foi. Or, l'enseignement de l'Eglise relativement à *l'incertitude de notre persévérance finale* et de notre prédestination est formel et ne saurait être révoqué en doute. Pour donner un sens acceptable pour tous les fidèles à cette grande promesse, il faut donc l'interpréter conformément aux enseignements de la Révélation

[1] *Vie et Œuvres*, t. II, lettre 44.
[2] *De Sermone Domini in monte*, t. II, 10.

chrétienne. Or, cette Révélation nous enseigne deux vérités absolument certaines : en premier lieu, même après avoir communié selon le désir du Sacré-Cœur, il ne faut pas nous laisser aller à la présomption ; en second lieu, nous devons nous souvenir que le paradis sera pour nous le fruit de notre pénitence : *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis* (Luc, XIII, 5).

Ainsi, la persévérance finale est accordée à la pratique des neuf premiers vendredis ; mais elle suppose également l'accomplissement de toutes les autres œuvres et la fidélité aux grâces, dont dépend, dans les miséricordieux desseins de Dieu, cette persévérance même. Jésus-Christ, dans l'Evangile de S. Jean (VI, 51-52 ; 55) ne promet-il pas la vie éternelle et la résurrection glorieuse à ceux qui mangeront sa chair et boiront son sang ? Et pourtant, cette promesse solennelle laisse intactes toutes les autres conditions du salut. De même, « le Sacré-Cœur attache la promesse de la persévérance finale aux neuf communions, marquant par là que celui-là assurera bien mieux son salut, qui communiera plus fréquemment et plus pieusement en son honneur ; mais il sous-entend certainement la nécessité des œuvres, de toutes les œuvres que le souci de notre salut nous impose. « Souvent la sainte Ecriture, écrit Bellarmin [1], attribue à différents moyens la vertu de justifier une âme, ou même de lui assurer le salut. Cela ne veut pas dire que ces moyens puissent par eux seuls justifier et sauver quelqu'un ; mais seulement qu'ils ont la vertu de contribuer à la justification et à la vie éternelle, *pourvu qu'ils soient accompagnés des autres moyens de salut comme sont la foi, l'etat de grâce, l'observation des commandements.* »

* *

Ainsi, — et ce sera notre conclusion, — les révélations privées, en tant qu'elles sont l'*occasion* de rappeler aux fidèles des vérités traditionnelles, n'ont plus pour fin le bien particulier d'un individu, mais le bien général de l'Eglise. Mais alors il serait plus exact de dire que ce ne sont pas les révélations privées *comme telles* qui présentent une semblable finalité ; mais bien la révélation universelle dont quelques éléments se retrouvent matériellement dans ces révélations privées. *Et sic, evanescit difficultas.*

Q. — J'ai lu avec un vif intérêt la réponse de l'*Ami*, p. 647 de 1929, au sujet de la marraine divorcée-remariée.

Le cas n'est pas toujours « hypothèse pure ». J'ai vu pis : un curé accepter *totalement* une mariée civilement, dans une ville de 4.000 habitants, en feignant de ne pas le savoir. Une partie de la population approuve cette façon de « fermer les yeux », et loue les prêtres « tolérants, libéraux », tandis que l'autre partie, la meilleure, en est scandalisée. J'ai entendu un curé « large » faire à un sien confrère plus « sévère » cette réponse : « A quoi cela avance ? On se fait des ennemis ; on se crée des difficultés ; voilà tout ce qu'on y gagne ». Oui, votre réponse rassure et fortifie les curés qui font leur devoir, et qu'à cause de cela on qualifie parfois de « stricts », d' « intolérants », de « plus papistes que le pape », etc.

Puisque vous avez touché à ce sujet des concubinaires, des mariés civilement et des divorcés-remariés, ne pourriez-vous pas le compléter ?

Que pouvons-nous, que peut un curé, dans son église, comme *sanction protectrice* des fidèles contre les dangers du contact avec les pécheurs publics ?

On peut expliquer en chaire le cas de ces pécheurs publics ; bien. Ensuite ?

Ils sont écartés des sacrements : Pénitence, Eucharistie. Bien encore.

Ils sont exclus *ab actibus legitimis ecclesiasticis.* Quels sont ces actes ? Parrain et marraine. Y en a-t-il d'autres ?

Est-ce tout ? Si c'est tout, c'est peu. Car, j'en connais qui, après comme avant, continuent de venir à la messe comme tout le monde, aux jours de grande fête, qui ont leur banc ou leur chaise, qui viennent à l'offerte des enterrements, services, premières communions, comme tout le monde, qui offrent le pain bénit à leur tour, comme tout le monde, qui vont à la sacristie ou au presbytère commander une messe ou payer leur Denier du culte, comme tout le monde, etc. De n'être pas admis aux sacrements, cela leur importe peu, attendu qu'ils ne diffèrent pas, en cela, extérieurement, des deux tiers de la paroisse, qui ne font pas leurs Pâques.

Et ainsi « la brebis galeuse est introduite, avec les honneurs accoutumés, dans la bergerie, cela au vu et au su du pasteur... » (p. 648).

Que faire ? Doit-on sévir, ou faut-il louer les acrobates ultra-tolérants de savoir habilement éviter les « histoires » ?

R. — La « tolérance » demande beaucoup de prudence et de « doigté » dans son emploi. En règle générale, d'après les données de la théologie, qui sont aussi celles du bon sens, il n'y faut recourir que dans le cas où vraiment elle est en fait un *minus malum* par rapport aux inconvénients qu'entraînerait l'intransigeance ; et parmi ces inconvénients, outre ceux qui sautent aux yeux immédiatement, comme imminents, il faut avoir soin de prévoir, pour l'avenir, le tort qu'une tolérance peut faire dans l'esprit de la société, à l'estime et au respect de la loi.

La tolérance, en effet, est toujours, plus encore que la dispense, *vulnus legis,* ainsi que parlent les canonistes. Or, il importe à la sauvegarde du bien public, de l'intérêt moral commun, que la loi garde son prestige et reste vivante dans la pratique générale de son observation. C'est là une doctrine que sont parfois portés à oublier les partisans un peu trop larges de l'attitude tolérante, qui ne les décharge d'un embarras « actuel » que pour en faire peser plus lourdement le poids sur la loi elle-même dans l'opinion ambiante. Rien, dit-on, n'atteint dans sa racine et ne tue une loi comme la trop grande multiplication des dispenses. C'est vrai, mais combien n'est-ce pas plus vrai encore des tolérances à jet continu qui, elles, ne bénéficient, comme antidotes, ni de l'intervention du législateur lui-même, seul auteur de la dispense, ni de ce fait que la dispense, ordinairement accordée *ad tempus,* et *ad nutum,* porte en elle-même la caractéristique *d'exception* qui confirme la règle au lieu de la supprimer.

[1] *De Pœnitentia,* lib. II, c. 7.

Ceci dit, en passant, simplement pour rappeler la discrétion avisée qu'il faut apporter dans l'usage de la tolérance en général, arrivons à la catégorie spéciale des tolérances particulières à propos desquelles on nous consulte aujourd'hui.

Il s'agit de l'attitude que peut avoir à prendre un curé à l'égard de gens, par ailleurs scandaleux ou tout au moins publiquement peu recommandables, qui demandent à prendre part officiellement au rite normal de certaines fonctions ou cérémonies religieuses. C'est, par exemple, ce qui peut arriver fréquemment à propos des parrains et marraines du baptême. L'Eglise, en principe, dans son droit pénal, n'admet pas les sanctions publiques sévères qui ne seraient pas publiquement justifiées. Mais, quand il y a lieu d'y recourir, elle n'admet pas non plus qu'on s'en abstienne, et cela au préjudice du bon ordre social que blessent toujours par contrecoup les tolérances accordées trop facilement, sans raisons vraiment suffisantes. Aussi, pour aider les prêtres du ministère à tenir la voie difficile du juste milieu, a-t-elle eu soin de préciser sa pensée sur ce point-là dans son nouveau Code et de leur prêter le concours précieux de son autorité quand l'occasion se présenterait à eux de les mettre en pratique.

La *prohibition des* ACTES ECCLÉSIASTIQUES LÉGITIMES est, juridiquement au moins, une nouveauté, en ce sens que ce genre d'intransigeance, au lieu d'engager uniquement, comme autrefois, la responsabilité des curés, est aujourd'hui revêtu de l'autorité du Législateur et canonisé dans le *Codex* comme procédure de droit commun.

Donc, d'après le *Codex,* il est certains « actes ecclésiastiques » — disons, ce qui est équivalent, certaines fonctions d'ordre religieux — qu'on doit, de par l'autorité de l'Eglise, interdire aux indignes. En voici l'énumération dans le texte même du Code (can. 2256) :

1° *Munus administratoris gerere bonorum ecclesiasticorum ;*
2° *Partes agere judicis, auditoris et relatoris, defensoris vinculi, promotoris justitiæ et fidei, notarii et cancellarii, cursoris et apparitoris, advocati et procuratoris in causis ecclesiasticis ;*
3° *Munus patrini agere in sacramentis baptismi et confirmationis ;*
4° *Suffragium ferre in electionibus ecclesiasticis ;*
5° *Jus patronatus exercere.*

Sans doute cette énumération n'est pas limitative ; il reste toujours loisible aux autorités ecclésiastiques d'interdire, le cas échéant, à des indignes notoires, la participation officielle à certaines autres fonctions ou cérémonies religieuses. Mais celles qui sont ici indiquées présentent désormais cette caractéristique d'être *de droit commun,* parce que expressément promulguées dans la législation pénale de l'Eglise.

Voilà pour les sanctions. Mais à quels *indignes* convient-il de les appliquer ? C'est là une question particulière et contingente qui ne peut être définitivement résolue que par les autorités locales qualifiées pour apprécier toutes circonstances de fait susceptibles de concourir à l'appréciation exacte des personnes et des choses. Le Code a néanmoins précisé quelques cas d'indignité qu'il est bon de connaître.

Avant de les rapporter ici, rappelons la distinction bien connue des peines en *ferendæ* et *latæ sententiæ.* L'interdiction des « actes ecclésiastiques » est une sorte d'irrégularité pénale, à propos de laquelle cette distinction a sa raison d'être. Aussi nous faut-il, avec le Législateur, présenter à part les cas où la sanction *peut* être portée *(ferendæ sententiæ)* et ceux où elle est encourue *ipso facto* (latæ sententiæ).

A) — *Peuvent être* frappés de la sanction les cas délictueux suivants :

1° L'*infamia facti* (c. 2294, § 2) ;
2° La suspicion d'hérésie (c. 2315) ;
3° La tentative de suicide (c. 2354, § 2) ;
4° Le concubinage public (c. 2357, § 2).

B) — Sont frappés de la sanction *ipso facto :*

1° Le rapt (c. 2353) ;
2° Les excommuniés (2263) ;
3° Le mariage mixte sans dispense (c. 2373) ;
4° L'apostasie *a religione* (désertion d'un religieux (c. 2385).

Dans la première catégorie, les n^os 1 et 4 méritent de nous arrêter un instant, parce qu'ils ouvrent la voie à de nombreuses applications pratiques.

Le cas du concubinage public est déjà bien connu, et depuis longtemps les concubinaires sont considérés comme « pécheurs publics, » soumis par conséquent aux sanctions externes que peut comporter leur situation, notamment en ce qui concerne la participation publique aux sacrements et la sépulture ecclésiastique. Désormais, cette caractéristique des concubinaires est juridiquement fixée par le Code, de même que sont précisées les cinq irrégularités-pénales dont elle est frappée par le droit commun. Ce point est clair : inutile d'insister.

Plus délicat à interpréter est le n° 1, plus gros de conséquences pratiques qu'on ne serait tenté de le soupçonner au premier abord.

Le Code déclare que peuvent être *(ferendæ sententiæ)* écartés des « actes ecclésiastiques » tous ceux qui sont dits, dans la langue du droit, « infâmes » de l'*infamia facti.* Dans la langue du droit, disons-nous, qui n'est pas ici tout à fait la langue vulgaire ; dans celle-ci, en effet, l'épithète « infâme » sonne à l'oreille populaire avec un sens péjoratif accentué qui ne correspond pas exactement à la pensée du droit.

Voici, au surplus, dans son texte même, la notion que donne le Code de « l'infamie de fait » :

« *Infamia facti contrahitur quando quis, ob patratum delictum vel ob pravos mores, bonam existimationem apud fideles probos et graves amisit, de quo judicium spectat ad Ordinarium* » (c. 2293, § 3).

Est donc, en principe, infâme de fait *(infamia*

facti) quiconque auprès des fidèles « probes et graves » jouit, comme on dit, d'une mauvaise réputation. Or, il peut y avoir bien des causes différentes à ce fait de la mauvaise réputation. Le Code en signale particulièrement deux : un délit et de mauvaises mœurs. Longue est la liste de ces fautes publiques, avec sanctions éventuelles, auxquelles on donne en droit canonique le nom de *délits*. La série ne comprend pas moins de cent canons (2314-2414) dans le *Codex* (apostasie, hérésie, schisme, contraventions à l'*Index*, désobéissance au Pape ou à l'Evêque, violation de la liberté et des droits de l'Eglise, franc-maçonnerie et autres sociétés secrètes, appel indû aux tribunaux laïques, usurpation des biens d'Eglise, avortement, duel, homicide, bigamie, attentat à la pudeur, concubinage, etc., etc.).

Nombreux aussi peuvent être les cas qui rentrent sous la dénomination générale de *pravi mores* et qui entraînent la tare publique de « mauvaise réputation. ». Mais, précisément à cause de leur grand nombre et des illusions possibles dans leur appréciation correcte, le Législateur n'a pas voulu les livrer au jugement du premier venu. Le fait de la mauvaise réputation est en soi suffisant pour motiver l'interdiction des « actes ecclésiastiques » ; mais, le *Codex* demande qu'avant d'en arriver là on en réfère à l'autorité de l'Ordinaire. Ce recours, toutefois, n'est pas nécessaire, et le curé peut agir *de plano* dans tous les cas où il y a interdiction *latæ sententiæ* expressément formulée dans le Code, qui constitue la règle du droit commun.

Voilà pour ce qui concerne le droit nouveau de la prohibition dite « *ab actibus legitimis ecclesiasticis,* » telle qu'elle est présentée dans le *Codex*. C'est la réponse à la première partie de la question posée par notre correspondant.

Sur quoi, dans une seconde partie, il nous demande : Est-ce là tout ? Qu'un curé soit autorisé à écarter les indignes des cinq fonctions religieuses spécifiées dans le *Codex*, c'est quelque chose sans doute, mais c'est peu, d'autant plus qu'il n'y a guère que la 4e (fonction de parrain et de marraine) qui se rencontre pratiquement dans le ministère paroissial.

Non, ce n'est pas tout. De « droit commun » il n'y a, il est vrai, que ces cinq irrégularités-sanctions qui soient, si l'on peut dire, officielles. Mais le droit commun n'est pas tout le droit. A côté de lui, ou au-dessous, si l'on veut, s'étage la hiérarchie des législations particulières, locales, diocésaines, qui ont tout justement pour but de régler suivant le jeu variable des circonstances les situations disciplinaires anormales que le suprême législateur n'a pas pu ou n'a pas voulu expressément envisager. Il est tout clair qu'il peut se rencontrer des participations scandaleuses d'indignes à certains actes de la vie publique religieuse que n'a point prévues le *Codex ;* et il est non moins clair qu'elles tombent sous la loi générale qui fait aux ministres du culte un devoir de les éviter. Le curé, donc, est alors en droit d'intervenir, comme dans tous autres cas où il peut empêcher le mal public, (supposé *majus malum),* du scandale.

Mais cette intervention, à moins d'être urgente, notoirement justifiée ou coutumière, réclame, en principe, le recours préalable à l'Ordinaire (évêque, vicaire général). Et cela pour deux raisons juridiquement évidentes : d'abord, le curé n'a pas au for externe le pouvoir législatif dans sa paroisse, et il agirait en législateur s'il se permettait d'inventer, de sa propre et seule autorité, des sanctions nouvelles ; et puis l'on voit assez à quels abus ce « sans-gêne » législatif pourrait conduire, si chacun, en pareille matière, tranchait à la couleur de son esprit, d'après ses tendances personnelles, les cas douteux, embarrassants qui peuvent se présenter : autant de paroisses, autant de petits codes différents, avec l'inévitable désordre qu'introduirait pareille mosaïque législative dans le gouvernement de la vie diocésaine.

Faut-il ajouter que, en plus de sa raison d'être juridique, ce recours à l'Ordinaire offre au curé le précieux avantage de le dégager personnellement d'une responsabilité parfois lourde à porter devant la partie mal disposée de ses paroissiens ?

Il est cependant des circonstances où le curé peut déroger à la règle de droit que nous venons de rappeler et agir seul, sans recourir à l'évêché. Nous les avons ci-dessus résumées en trois mots : urgence, notoriété, coutume.

Le curé, sans doute, n'est pas législateur, c'est entendu. Mais s'il n'est pas auteur des lois, il en est dans sa paroisse le gardien, l'exécuteur, et ce titre lui confère, sous l'approbation tacite des autorités supérieures, une certaine latitude d'interprétation et d'initiative dans les cas *urgents* où il n'a ni physiquement ni moralement la possibilité de consulter l'Ordinaire, et cela surtout quand il s'agit d'un scandale imminent et grave à éviter.

De même *in notoriis,* quand une « indignité » est tellement publique et patente qu'aucune hésitation n'est possible quant à l'application de la loi générale qui défend de *projicere margaritas ante porcos*. La loi est alors nettement et gravement outragée : le curé la défend ; il est dans son rôle. Il convient toutefois de remarquer la portée juridique du mot *notoire*, et d'attendre, pour agir en conséquence, qu'il soit réellement vérifié dans les faits. Dans le doute, la prudence autant que le respect du droit demande que l'on consulte ou qu'on s'abstienne.

La *coutume*, enfin. Innover en matière législative, surtout pénale, est toujours chose extrêmement délicate, qui réclame beaucoup de sang-froid, de science juridique et de prudente prévision de ses répercussions dans l'avenir. Aussi n'y a-t-il point d'exagération à considérer leur « nouveauté » même comme le pire danger des « inventions » que se permettrait un curé comme sanctions publiques, jusque-là inédites, de certaines indi-

gnités qu'à tort ou à raison il lui répugne particulièrement de tolérer. Autant il est dans son droit quand, même avec une fermeté peut-être parfois quelque peu exagérée, il applique des lois ou sanctions existantes autant il serait inexcusable de s'attribuer le pouvoir d'en imaginer et promulguer de nouvelles. Mais, il n'en est plus de même quand il s'agit de maintenir une coutume, un usage reçu, ainsi qu'il peut arriver fréquemment dans nos paroisses où, en matière religieuse, le droit coutumier, disons plutôt traditionnel, reste encore, en certains cas, pour le curé et les fidèles, une règle de conduite que tout le monde s'accorde à trouver respectable, en raison de la vitesse acquise qui la maintient en vigueur dans le pays.

Mais, à part ces trois principaux genres de circonstances exceptionnelles, le curé, dans l'intérêt de sa propre autorité, doit s'abstenir d'infliger des pénalités publiques qui ne seraient pas de droit commun, avant d'en avoir référé à son Ordinaire.

De tout ceci vous conclurez, cher confrère, que le pasteur est en réalité plus et mieux armé que vous ne le pensiez pour la défense de son troupeau, sous la seule réserve générale de la prudence, consultative et exécutive, qu'il doit observer quand l'occasion se présente d'infliger l'humiliation d'une sanction publique à quelque brebis récalcitrante.

Q. — A l'époque de la moisson, dans notre région, les paysans ont l'habitude de s'entr'aider et de travailler les uns chez les autres, spécialement pour le battage.

Or, malheureusement, depuis plusieurs années, on sert de la viande, le vendredi, dans presque toutes les maisons, et cela sans aucune permission naturellement.

Dès lors :

1° Titius peut-il manger gras, sans commettre de péché ? Sans doute pourrait-il peut-être faire quelque protestation, mais le respect humain le paralyse ; il n'ose pas.

2° Ou bien, doit-il faire un choix parmi les aliments servis, et ne manger que ceux permis par l'Eglise, au risque de ne pas satisfaire sa faim ?

3° Ou bien, doit-il s'abstenir d'aller travailler le vendredi chez ceux qui serviront gras, et rester chez lui ? Mais c'est se priver de l'aide de ces voisins peu scrupuleux.

R. — Dites à ce brave Titius qu'il aille tout simplement conter son cas à son curé et lui demander la dispense dont il a besoin. En vertu du can. 1265 le curé peut l'accorder dans les circonstances que vous exposez, et certainement il ne la refusera pas. Il y mettra toutefois une essentielle condition, c'est que Titius fera part de sa dispense aux gens de son entourage qu'il estimera susceptibles de se scandaliser de le voir faire gras un vendredi. Le maître et la maîtresse de la ferme devront être prévenus les premiers, ne fût-ce qu'afin de leur suggérer la pensée de demander eux-mêmes une autre fois la permission du gras pour tous leurs invités au battage.

Si ce n'était la crainte du scandale et le souci du respect de la loi implicitement contenu dans la demande de dispense, celle-ci, absolument parlant, ne serait même pas nécessaire, au moins dans le cas présent où les circonstances sont telles que Titius ne peut *sine gravi incommodo* ni refuser sa collaboration au battage, ni pratiquement se soustraire, à table, au régime commun des autres convives.

Mais c'est là une solution casuistique de pure théologie morale abstraite, qui n'est ni à conseiller ni à mettre en pratique, parce que, en fait, sur ce point-là, il y a toujours lieu de craindre le scandale, tout au moins l'étonnement des gens qui ne manqueront point de remarquer avec quel sans-gêne des catholiques apparemment sérieux savent, à l'occasion, se mettre à l'aise avec les « commandements » de leur religion. Il faut habituer les gens au procédé de la dispense qui ménage officiellement les intérêts en cause, et reste, en fin de compte, un hommage à la loi.

Q. — Peut-on user de la faculté d'abréger les cérémonies de la communion aux infirmes, accordée le 9 janvier 1929, quand on ne porte la communion que dans deux pièces d'une même maison ou d'un même hôpital ?

R. — Ladite faculté est celle accordée par l'Instruction de la S. C. des Rites, *De communione plurium infirmorum*, du 9 janvier 1929, que l'*Ami* a publiée l'an dernier, p. 164, et commentée, en exposant avec les détails nécessaires comment il fallait s'y prendre dans chaque chambre, pour se conformer au cérémonial réduit désormais autorisé.

Cette Instruction parle de communion distribuée à *plusieurs* infirmes : *Quando sacra Communio distribuitur pluribus infirmis.* Plus bas, en décrivant la manière d'agir qu'elle permet, elle dit ce qu'il faut faire dans la première chambre, puis dans les autres : *in aliis autem cubiculis dicat tantummodo...*, etc. Elle marque enfin ce qu'il faut ajouter dans la dernière chambre : *in ultimo...*, etc.

C'est de l'emploi de ces termes, sans nul doute, que nous vient la question d'aujourd'hui. C'est presque la répétition de la vieille querelle : Peut-on employer le terme *plusieurs* quand il ne s'agit que de *deux* ?

En latin (dans le latin de la bonne littérature classique), le mot *plures*, quand il n'est pas un comparatif, ou un terme de comparaison, signifie *un grand nombre*, et les latins qui savaient leur langue ne l'auraient pas employé pour *deux* personnes ou choses, ni pour *trois* d'ailleurs. Le mot signifiait *beaucoup*.

Faut-il, dans la langue juridique, et dans la langue ecclésiastique en général, ne donner au mot *plures* que ce sens strict qu'il a uniquement dans la bonne et pure latinité ? Et nous voilà en train de réécrire, tout comme les *Décrétales* de Grégoire IX et de S. Raymond de Pennafort, tout comme le *Sexte*, les *Clémentines, et les Extrava-*

gantes de Jean XXII, un titre *De verborum significatione*.

Il ne nous paraît pas douteux que l'on puisse user du mode autorisé par la S. C., lorsqu'on ne porte la sainte communion que dans deux chambres, et que l'on ne fait, en réalité, que deux stations, là où le texte de l'Instruction, uniquement pour plus de clarté, en décrit, dans la rigueur des termes, au moins quatre. Si l'on voulait, en effet, expliquer en toute rigueur, en toute cette rigueur-là, le texte du Saint-Siège, on devrait exiger qu'il y ait, non pas seulement deux chambres, ni même trois, mais au moins quatre : la première chambre, où l'on suit le Rituel jusqu'après la communion du malade, ou des malades ; les autres ensuite, *in aliis cubiculis*, c'est un pluriel, et comme *Pluralis numerus saltem dualitatem requirit, nec uno contentatur*, il en faudrait au moins deux ; et la dernière, *in ultimo*, où on dit la conclusion prescrite dans le Rituel.

Qu'on se rassure. Le même et savant Barbosa qui établit [1], en citant *seize* auteurs [2] qui sont de son opinion, le principe que nous venons de rappeler, et qui exige pour le pluriel l'agrégat de deux personnes ou de deux choses, et ne se contente pas d'une seule, prévoit aussi une exception remarquable, dans laquelle : *Numerus pluralis appellatione venit etiam singularis, quando eadem fit ratio in uno quæ in pluribus*, exception qu'il établit aussi solidement, dans un autre de ses traités [3], en montrant, par exemple, que nul n'est dispensé de restituer le bien volé à *un seul et unique* proprietaire, même si la loi prévoit qu'il faut restituer *à ceux* (au pluriel) à qui on a volé [4].

Ainsi, tranquillisez-vous, et appliquez la concession de l'Instruction lorsque vous porterez la sainte communion dans deux chambres (mais pas moins, quel que soit le nombre des malades dans l'unique chambre). Dans la première, dites ce que le décret prescrit pour celle-là ; et dans la seconde et dernière, ce qui est indiqué pour *in aliis cubiculis* (bien que ce soit là un pluriel), et pour *in ultimo* [5].

Q. — N.-S. Jésus-Christ le Jeudi Saint a consacré du pain complet. Or, à la messe, nous consacrons « du gâteau d'amidon ». Donc nous consacrons une matière sinon douteuse, du moins illicite.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Vous soulevez là un problème historique, depuis longtemps déjà résolu, dont l'étude détaillée nous entraînerait beaucoup trop loin.

Brièvement, voici ce qui nous paraît nécessaire et suffisant, en réponse à votre question.

Tout d'abord, il ne semble pas douteux que Notre-Seigneur se soit servi de pain azyme pour instituer la sainte Eucharistie. C'est, en effet, ce que laissent implicitement supposer les trois évangélistes S. Matthieu (XXVI), S. Marc (XIV) et S. Luc (XVII), quand ils racontent que cette institution suivit immédiatement la manducation de la pâque, où le pain levé était interdit : *Erat enim dies azymorum* (Mat., XXVI, 17), et cette interdiction se prolongeait pendant tout le temps des solennités pascales.

On a, dès l'origine, estimé purement accessoire et occasionnelle cette particularité de pain levé ou non. L'exemple du Christ n'a nullement passé à l'état de précepte, et l'on a indifféremment considéré les deux sortes de pain comme matière normale du sacrifice eucharistique.

Rien dans l'histoire des antiquités chrétiennes, ni dans toute la période patristique, ne donne à supposer que l'une des deux matières ait joui d'une exclusive liturgique par rapport à l'autre.

Les grecs, de très bonne heure, paraissent avoir de préférence adopté le pain fermenté, alors qu'en Occident le pain azyme était plus généralement usité. Mais cette divergence, qui ne s'est d'ailleurs accusée que peu à peu, et sans doute pour des raisons personnelles ou locales de minime importance, n'a jamais été regardée, pendant les neuf premiers siècles, comme un point d'opposition, de discorde, entre les deux églises, grecque et latine ; ce qui explique pourquoi Photius n'en fait même pas mention dans ses griefs contre l'Eglise de Rome, où il fait pourtant appel à des détails, à des bagatelles, infiniment moins dignes d'attention que celle-là.

C'est seulement dans la période troublée qui va de Photius à Michel Cérulaire (IXe et Xe siècles) que la différence des deux rites eucharistiques a pris la forme d'une controverse aiguë, et déterminé finalement l'usage exclusif du pain azyme à Rome et du pain levé à Constantinople.

Au point de vue donc de l'Ecriture et de l'histoire, les deux sortes de pain sont indifféremment matière de l'Eucharistie, et c'est mal entendre la question que de la poser sur le terrain de la chimie biologique. Si le pain levé est, comme valeur alimentaire, plus complet, cela n'empêche point que le pain azyme soit tout de même véritablement du pain.

Q. — Dans le can. 530, § 2, le législateur recommande fortement aux novices l'ouverture de conscience à leur supérieur : *expedit*. Il semble donc qu'il est mieux, plus parfait, louable de le faire. D'un autre côté, comme l'a très bien fait remarquer l'art. de l'*Ami* du 18 juillet 1929, le Maître des novices ne peut pas être le directeur de conscience habituel de ceux dont il a la charge. Je demande à l'*Ami :*

1° Comment concilier l'exhortation du § 2 avec la défense du § 1 du même canon 530 ?

2° Pourrait-on se servir de cet *expedit* pour engager, sinon explicitement, du moins pratiquement, les

[1] Dans son traité *De axiomatibus juris usufrequentioribus*, Axioma CLXXIX, n. 1.

[2] Y compris Escobar, *De ratiocin.*, cap XVIII, n. 43

[3] *De appellativa verborum utriusque juris significatione*, Appellativa CLXIX, n. 1.

[4] Les auteurs citent, à ce propos, bien d'autres exemples, dont quelques-uns tirés même du Digeste ! Nous pensons que celui-là suffit, et qu'il aura pleinement convaincu nos lecteurs et établi la doctrine.

[5] Voir les claires annotations dont le liturgiste de l'*Ami* a fait suivre le texte de l'Instruction, *Ami* 1929, p. 164 et suiv.

novices à s'adresser pour la direction de leur conscience à leur Père Maître ?

R. — Redressons d'abord, avant de répondre aux questions particulières, une erreur du préambule. Notre consultant croit que l'ouverture de conscience n'est traitée par le Code que relativement aux novices. C'est complètement inexact. L'ouverture de conscience regarde tous les religieux, profès comme novices. Son imposition est interdite, de la part des supérieurs, vis-à-vis de tous, novices et profès. La déclaration que fait le Code de son utilité s'adresse à tous, profès comme novices, et profès perpétuels comme profès temporaires : nous ajoutons cette dernière distinction, car nous savons pertinemment que, dans certains instituts religieux, on traite indûment les profès temporaires comme des novices.

En effet, le can. 530, dans ses deux paragraphes, emploie des mots qui expriment la généralité des religieux, et non pas seulement une catégorie. Il parle de tous les supérieurs : *omnes religiosi Superiores*, et non pas seulement de ceux qui ont sous leur autorité des novices : le Maître des novices ne se voit pas attribué le monopole de l'ouverture de conscience. Il interdit à tous ces supérieurs de forcer à l'ouverture de conscience tous leurs sujets, et non pas seulement une catégorie déterminée : *personas sibi subditas*, les termes sont généraux. Quand il parle de la licence accordée aux membres des familles religieuses d'user, s'ils le jugent à propos, de l'ouverture de conscience, le canon parle, en expressions générales aussi, de sujets, *subditi*. Il s'agit donc de tous les religieux, quelle que soit leur condition.

Il faut observer, de plus, que le canon sur l'ouverture de conscience ne se trouve pas placé dans les chapitres qui règlent les questions du noviciat, can. 542-552, ou l'institution des novices, can. 553-571. Ces canons sont réunis en chapitres ou en articles, et c'est sous un titre et article différents que le Code traite de la question de l'ouverture de conscience. Ce can. 530 fait partie de ceux (can. 518-530) que le Code a groupés sous le titre de : *De confessariis et capellanis*. Indépendamment de l'intention de rapporter cet usage de l'ouverture de conscience au sujet, à la matière, de la confession, bien entendu sans confondre les deux aucunement, cette classification d'articles et de canons montre encore que l'ouverture de conscience est une institution d'ordre tout à fait général, et non pas un mode spécial de l'institution des novices, dont la pratique, et l'utilité, ne devraient pas sortir de la maison du noviciat.

Ceci dit, nous pouvons passer aux deux difficultés proposées.

Ad I. Le can. 530 dans sa première partie interdit à tous les supérieurs religieux d'amener, de quelque façon qu'ils pourraient s'y prendre, leurs sujets à leur faire l'ouverture de conscience. Par contre, le même canon déclare au § 2 qu'il n'est cependant pas interdit à ces sujets de faire l'ouverture de leur conscience aux supérieurs, et que, bien plus, il est profitable, utile, il convient, qu'ils aillent trouver leurs supérieurs avec confiance, filialement, et leur exposent, si ces supérieurs sont prêtres, les doutes et les anxiétés de leur conscience.

La défense d'une part, puis la déclaration de liberté, et ensuite d'utilité, se comprennent fort bien, et se concilient parfaitement, si l'on veut bien, et de bonne foi, faire le départ entre deux choses, d'ailleurs tout à fait différentes : la matière de la confession et la matière de l'ouverture de conscience, d'une part ; l'ouverture spontanée et l'ouverture forcée, de l'autre.

La confession a pour objet les fautes, les péchés, les habitudes vicieuses, la recherche et la fuite des occasions du péché, tout ce qui peut être l'objet, les conditions, ou l'obstacle, de l'absolution sacramentelle. Toutes les infractions aux commandements de Dieu et à ceux de l'Eglise, rentrent dans la matière de la confession. Ceci se comprend très bien : c'est la vie intérieure et intime du chrétien qui regarde le confesseur. Chez le religieux, il demeure toujours une séparation entre la vie chrétienne, celle qui est soumise aux commandements de Dieu et de l'Eglise, et la vie proprement religieuse, différente, au moins en quelques points spéciaux, dans chaque institut, celle qui est informée par les prescriptions générales de l'état de religieux, ou par les prescriptions particulières de tel institut. Tout ce qui est du régime de la vie chrétienne regarde le confesseur.

L'ouverture de conscience n'est pas expressément définie par le Code. Le décret *Quemadmodum*, du 17 décembre 1890, qui reste la source du can. 530 du Code, s'exprimait ainsi au n. 3 : « *aperire animum Superioribus... ad effectum ab illorum prudentia in dubiis ac anxietatibus consilium et directionem obtinendi pro virtutum acquisitione ac perfectionis progressu.* » C'était marquer plus explicitement ce qu'était l'ouverture de conscience. Et cette description, sinon définition en règle, est à considérer, parce que, on le sait, le décret *Quemadmodum* avait pour but direct de distinguer soigneusement l'ouverture de conscience de la confession, et de déterminer rigoureusement le rôle du confesseur et celui des supérieurs.

C'est la même doctrine que l'on retrouve dans les expressions du Code, can. 530, § 2 : *dubia quoque et anxietates suæ conscientiæ exponentes*. Ceci, soit dans le décret *Quemadmodum*, soit dans le Code, c'est la formation du religieux.

Qu'il y ait cependant, entre ces deux matières, une certaine zone commune, qui relève à la fois et de la confession et de l'ouverture de conscience, le point n'est pas douteux. Mais, pratiquement, cela n'aura pas une très grande importance, si l'on respecte la liberté du religieux. Et c'est sans doute pour ce motif, en raison de l'existence de ce terrain assez instable de séparation, que le

Code fait mention de la qualité sacerdotale de certains supérieurs. D'ailleurs cette communauté de terrain se diversifie pratiquement suivant l'angle sous lequel on considère les choses ; si c'est sous le point de vue du péché à éviter, c'est le terrain du confesseur; si c'est celui du religieux à former, de la vertu à acquérir, c'est celui de l'ouverture de conscience et du supérieur.

On pourrait comparer le supérieur qui reçoit l'ouverture de conscience au directeur. Et dès lors, de l'opposition du confesseur et du supérieur-directeur, on conclurait facilement à la détermination exacte de ce qui appartient à l'un et de ce qui peut être soumis à l'autre : « Le confesseur examine l'état des consciences pour savoir si le pénitent peut recevoir l'absolution et quels remèdes sont nécessaires pour le préserver de la rechute, le directeur considère la conduite de la divine Providence sur une âme, les attraits, les obstacles, qui peuvent se remarquer en elle, pour la conduire dans sa véritable voie, et la diriger le plus sûrement possible vers le but qu'elle doit atteindre [1]. »

Quoi qu'il en soit, tout ce qui regarde la formation du religieux, sa pratique de la règle spéciale de l'institut, l'estime qu'il en fait, l'accomplissement extérieur de ses devoirs d'état, sa conduite dans ses relations avec ses inférieurs, ceux qui sont confiés à ses soins, ses frères en religion ; les difficultés qu'il éprouve, ses peines, chagrins ou désagréments, ses contrariétés, les obstacles qui proviennent de sa santé ; son exactitude aux exercices ; son silence et son recueillement général ; sa fidélité aux exercices de piété, à la confession, à la visite du saint sacrement ; etc., sont des points qui peuvent être soumis au supérieur.

Au sujet de *l'acquisition des vertus et des progrès dans la perfection*, termes mêmes dont se servait le décret *Quemadmodum*, pourraient être soumis au supérieur : les défauts de caractère, la lutte qu'on leur oppose, les difficultés qui en résultent ; les peines ou les contrariétés de la vie commune ; les réactions qu'elles suscitent dans l'âme ; les imperfections auxquelles le religieux est sujet, les efforts qu'il fait pour les amoindrir ou les détruire ; les moyens précis employés dans cette intention ; les prières, la manière dont elles sont faites, les fruits que le religieux en ressent ; les pratiques spéciales à l'institut religieux.

Nous ne pouvons, on le comprend aisément, que donner des indications fort générales. Les déterminations précises se feront facilement, et elles dépendront de la vie spéciale et de l'esprit propre de chaque ordre religieux.

Il faut bien distinguer, en second lieu, avons-nous ajouté, la communication *forcée* et la communication *libre et spontanée*. La communication forcée est interdite. Ce sont les termes mêmes du Code : « Il est rigoureusement interdit à tous les Supérieurs religieux de porter, de quelque façon que ce soit, les personnes qui leur sont soumises à la manifestation de leur conscience. »

« De quelque façon que ce soit, *quovis modo*. » Ces deux mots si compréhensifs ne nous paraissent pas pouvoir être mieux expliqués que par la citation des termes mêmes du décret *Quemadmodum*, n. 2, qu'ils résument : *directe aut indirecte, præcepto, consilio, timore, minis, aut blanditiis*. Tous les agissements, bien plus, toutes les attitudes sont visées et comprises dans ces quelques termes, pour qui veut lire, et, de bonne foi, comprendre ce qu'il aura lu.

Par contre, le religieux doit être laissé libre de faire spontanément cette ouverture de conscience au supérieur. Le Code ne défend pas de la faire. Il déclare même qu'elle est utile, *expedit*, surtout si le supérieur est prêtre. Elle est toujours utile, parce que le supérieur est un religieux prudent, ayant l'esprit de son état, sans quoi il n'aurait pas été choisi pour sa charge, et parce que, par ses fonctions mêmes, suivant le religieux à peu près dans tous ses actes de sa vie extérieure, il a vu les diverses manifestations de l'esprit du religieux : il est ainsi très bien placé pour lui donner les excellents conseils pratiques que son état comporte actuellement. Et s'il est prêtre, la grâce du sacerdoce, l'économie même de la vie chrétienne voulue et organisée par Dieu, la fonction spirituelle et divine, s'ajoutent à l'expérience du supérieur et aux qualités humaines acquises. Dans ces circonstances l'ouverture de conscience est encore plus utile, car l'action du conseiller et du confident ne saurait que gagner en autorité et en fécondité de sa rencontre avec les pouvoirs spirituels du prêtre.

Il nous paraît ainsi qu'en respectant les attributions du confesseur en matière du sacrement de pénitence, d'une part, et de l'autre la pleine liberté du sujet, on peut facilement concilier les deux parties du can. 530.

Ad II. Oui, *expedit*, il est utile et grandement utile de recourir à ce mode de perfectionnement religieux qu'est l'ouverture de conscience. Nous venons de dire pourquoi, et il serait superflu d'insister. Mais il ne faut pas que cette utilité fasse perdre de vue la défense, et ses modalités, et l'obligation que fait le Code de respecter la libre décision du religieux. Et n'oublions pas de constater que le texte légal n'adresse pas au religieux, comme il le fait ailleurs, soit aux clercs, soit aux personnes entrées en religion, une *exhortation* à se livrer à cette pratique de l'ouverture de conscience. Ce serait trop dangereux, car les supérieurs s'armeraient trop facilement, sans doute, de cette exhortation, et la liberté du religieux, que le Code veut totale, en serait tellement amoindrie, dans la pratique, qu'on pourrait se demander si elle subsiste. Non, le Code se contente de dire que cette ouverture de conscience est *utile*, qu'elle *convient*. C'est une simple considération

[1] Icard, *Traditions de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice*, p. 182.

qu'il fait pour le religieux : devant elle la liberté du sujet demeure absolument entière.

Si l'on veut savoir quelle doit être la conduite du supérieur, sa façon de parler de l'ouverture de conscience, il n'y a qu'à considérer cette façon de faire du Code, et qu'à dire au supérieur de l'imiter. Qu'ayant à parler à ses sujets de l'ouverture de conscience, il leur dise donc simplement ce qu'en dit le Code : qu'ils sont libres à cet égard, et qu'elle est utile.

Quant à « engager, sinon explicitement, du moins pratiquement » un religieux ou les religieux en corps, à pratiquer l'ouverture de conscience, ce serait là, il n'en faut pas douter, une atteinte à la liberté des religieux sur ce point, et une infraction formelle à la défense portée par le can. 530, § 1. *Vetantur .. quoquo modo inducere,* dit ce canon. *Directe aut indirecte... consilio .. etc.,* tous les termes du décret sont ici en opposition avec la pratique.

Nous avons, du reste, répondu à la question, par tout ce que nous avons dit, en 1929, p. 452 et suiv., à quoi se refère notre consultant, et ce qu'il paraît nettement approuver. Il ne s'étonnera donc pas de notre réponse présente, car, répondre autrement, ce serait désavouer notre réponse précédente, ce dont il aurait lui-même du regret, puisqu'il l'approuve.

Mais, par ailleurs, le Maître des novices reçoit du Code même un rôle bien défini : *novitiorum institutioni præficiendus est* (can. 559, § 1). Il est chargé de la formation du novice ; de l'administration et gouvernement du noviciat : *ad ipsum... noviciatus regimen spectat* (can. 561, § 1). La formation du novice, c'est son éducation dans la vie religieuse propre à l'institut : *ut sui alumni in religiosa disciplina secundum constitutiones sedulo exerceantur* (can. 562). Et cette éducation consiste dans l'étude de la règle et des constitutions : *ut informetur alumni animus studio regulæ et constitutionum ;* la science et la pratique de la méditation et des prières, *piis meditationibus assiduaque prece ;* l'accomplissement des vœux et des vertus propres au religieux, *iis perdiscendis quæ ad vota et ad virtutes pertinent ;* la poursuite de la perfection, *exercitationibus opportunis ad vitiosa semina radicitus exstirpanda, ad compescendos animi motus ;* et l'acquisition des vertus, *ad virtutes acquirendas* (can. 565, § 1).

Assurément, en pratique, pour accomplir ce rôle, le Maître des novices non seulement peut, mais même doit, après s'être rendu compte de la conduite du novice, qu'il suit et voit, vis-à-vis des divers points qui intéressent sa formation religieuse, lui donner les avis qu'il croira utiles relativement à son état spécial, et strictement personnel. Il peut, il doit même, lui assigner un temps et un rendez-vous particulier, où il l'entretiendra de ces choses. Il pourra, prudemment, en commençant par le côté et les points purement disciplinaires qui lui appartiennent complètement, s'enquérir sur les dispositions du novice. Nous disons *prudemment,* et nous pensons que cette prudence consistera surtout à ressentir les réactions produites chez le novice par la façon d'agir du Maître des novices, afin de respecter la pleine liberté de conscience voulue par la loi ecclésiastique, et de ne pas enfreindre la défense du can. 530, § 1. En s'avançant trop, par ailleurs, il risquerait de faire plus de mal que de bien, et ce n'est là, assurément, ni son rôle, ni le désir qu'a ce *bon* religieux, qui a précisément mérité par ses qualités personnelles d'être élevé à ce rôle, si honorable à la fois, et si important, soit pour les particuliers, soit pour la religion même.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Liturgia. *Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques,* publiée sous la direction de l'abbé R. Aigrain, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. — Un vol. in-8 de XVI-1142 p., 57 f. — Paris, Bloud et Gay (1930).

Nous assistons depuis plusieurs années à ce que les Allemands ont appelé un « printemps liturgique ». Le grand public s'intéresse de plus en plus à la liturgie. Dom Bernard Capelle le soulignait avec raison lorsque, à propos d'un livre récent, il écrivait ces lignes : « La parution de l'ouvrage de Romano Guardini : *L'Esprit de la liturgie* [1], parmi les volumes du « Roseau d'or », marque une date dans l'histoire du mouvement liturgique. Qu'une collection d'études destinées à l'élite du grand public français et visant à l'instruire des courants de la pensée contemporaine ait accueilli ce livre venu d'outre-Rhin, c'est la marque indiscutable de l'importance croissante prise par le renouveau de la piété traditionnelle dans les préoccupations religieuses d'aujourd'hui [2]. »

Beaucoup de chrétiens éprouvent, à l'heure actuelle, le désir d'une vie liturgique plus intense. Pie X, de sainte et vénérée mémoire, n'avait-il pas déclaré dans le célèbre *Motu proprio* du 22 novembre 1903 : « *Notre plus vif désir étant que le véritable esprit chrétien refleurisse de toute façon et se maintienne chez tous les fidèles, il est nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté et à la dignité du temple où les fidèles se réunissent précisément pour y trouver cet esprit à sa source première et indispensable, à savoir : la participation active aux mystères sacrosaints et à la prière publique et solennelle de l'Eglise* » ? Et Pie XI, dans la Constitution Apostolique *Divini Cultus sanctitatem,* promulguée le 20 décembre 1928, définit la Liturgie « action sacrée » par excellence et fait sienne la célèbre affirmation de son prédécesseur : « *Pie X s'est proposé tout d'abord de réveiller et d'alimenter dans le peuple l'esprit chrétien, écartant avec sagesse tout ce qui ne conviendrait pas à la sainteté et à la majesté de nos temples. Les fidèles, en effet, se réunissent dans le lieu saint pour y puiser la piété comme à sa source principale prenant une part active aux vénérables mystères de l'Eglise et aux prières publiques et solennelles.* » Et il ajoute : « *Partout où les règles édictées ont été appliquées avec soin, on a vu... refleurir largement l'esprit religieux : c'est que*

[1] Traduction et introduction de Robert d'Harcourt ; in-16 de 280 p., 20 f ; Paris, Plon.
[2] *Questions Liturgiques et Paroissiales,* février 1930, p. 3.

le peuple chrétien, plus profondément pénétré du sens liturgique, s'est mis à participer plus activement et au rite eucharistique et à la psalmodie sacrée et aux supplications publiques. »

Ces dernières années ont vu paraître un bon nombre de paroissiens ou de missels, qui tous se présentent comme des paroissiens *liturgiques* et s'efforcent de mettre le fidèle à même de suivre les offices, au moins pour les dimanches et les jours de fêtes. Parmi eux, il en est deux surtout qui ont été admirablement accueillis en France et qui ont l'avantage de donner avec un texte latin complet une bonne traduction et de brèves explications : le *Missel quotidien* de Dom Gaspar Lefebvre et l'*Office liturgique de chaque jour* de Dom Cabrol.

A côté de ces *missels,* tout pleins des formules mêmes de l'Eglise, on réclamait partout un ouvrage complet et ordonné, de maniement facile, un manuel de liturgie vraiment pratique, ou mieux une encyclopédie liturgique où les diverses parties de la science et de la doctrine traitées avec compétence par des spécialistes seraient disposées suivant un plan d'ensemble. *Liturgia* est cette œuvre de vulgarisation élevée. M. l'abbé Aigrain a construit ce gros volume de 1140 pages avec beaucoup d'intelligence ; non qu'il l'ait tout entier rédigé de sa main, mais il a su élaborer un judicieux programme et pour le remplir grouper de savants collaborateurs, religieux de divers ordres, prêtres séculiers, laïques, qui se sont appliqués à donner exactement ce que le lecteur attendait.

« Notre objectif, lisons-nous dans l'*Introduction,* n'était pas d'être, dans le détail, un guide des cérémonies. Mieux valait, pour le commun des lecteurs, leur faire comprendre l'*esprit* des cérémonies : ils n'en seront que mieux préparés, s'ils ont à prendre part à l'une d'elles, à suivre les mouvements en exécutants attentifs et dans les sentiments de piété que ces gestes expriment. La liturgie, ainsi comprise, nous retrempe en pleine vie chrétienne. Bien superficiel serait le critique qui s'étonnerait de voir attribuer une telle importance à des paroles ou à des attitudes : réglées par l'Eglise et par sa hiérarchie, qui a mission d'ordonner le culte divin, elles sont toutes pénétrées de prière ; selon le mot très expressif de Romano Guardini, elles sont « tissées de dogme », mais grâce à elles la substance doctrinale et les fruits de chaque mystère passent dans notre vie pour la nourrir d'esprit chrétien. Non moins inadéquate serait cette autre conception de la liturgie qui n'y verrait qu'une leçon d'histoire ou d'archéologie, qui n'y chercherait, pour s'en éprendre, que les survivances d'un lointain passé, ou encore qui ne demanderait aux beaux offices qu'une jouissance d'esthète : oui, la liturgie est une leçon d'histoire, leçon animée, leçon vivante, et elle crée de la beauté, mais elle est essentiellement autre chose et mieux que cela : elle est prière, elle est vie d'union avec le Christ. Gardons-nous bien d'opposer l'une à l'autre liturgie et spiritualité, liturgie et oraison mentale : chacune a sa raison d'être à sa place, et l'oraison mentale, si elle s'arrête normalement durant la fonction liturgique, trouve dans la liturgie un précieux aliment. Quant à notre vie sociale, à la nécessaire charité entre les frères, la prière liturgique, où le « moi » disparaît, à laquelle les chrétiens prennent part comme membres d'un même corps en mangeant un même pain, en est une leçon de tous les instants. Ces idées, sans lesquelles le mouvement liturgique n'aurait pas toute sa vertu, nous avons désiré qu'elles ressortent de tous les chapitres de *Liturgia ;* et pareillement que la hiérarchie ecclésiastique y apparaisse constamment, ainsi que l'a voulu Jésus-Christ instituant son Eglise, comme l'intermédiaire établi entre l'homme et Dieu : nous n'avons rien souhaité d'autre que de traduire, le plus fidèlement que nous le pouvions, la pensée et les désirs de la sainte Eglise, à laquelle nous sommes soumis d'esprit et de cœur. »

Nul ne s'étonnera de lire en tête de ces pages une belle lettre-préface de Mgr Harscouët, évêque de Chartres, dont on connaît l'amour ardent pour la liturgie et le zèle inlassable pour la propagation de l'esprit et de la pratique liturgiques en France.

Une première partie est consacrée aux PRINCIPES GÉNÉRAUX, qui servent de base à la liturgie. Trois chapitres clairs et brefs la constituent : *La liturgie et la théologie,* par M. Vigué, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice ; *La liturgie et le droit canonique,* par M. Cimetier, professeur aux Facultés catholiques de Lyon ; *La liturgie et la spiritualité,* par le R. P. Lavocat, O. P.

La deuxième partie a pour sujet : LES PERSONNES ET LES CHOSES. A côté du long chapitre où M. l'abbé Gaucheron décrit *l'église* (ses formes diverses au cours des siècles, les règles liturgiques qui président à sa construction, l'initiation chrétienne des églises) ; à côté des intéressantes précisions sur *l'autel,* apportées par M. le chanoine Frézet ; on trouve les études si nettes de M. l'abbé Paul Bayart sur *les ministres de la liturgie, la décoration de l'autel, le mobilier d'église ;* celles de M. l'abbé Rabotin, solides et neuves, sur *le costume, le cérémonial, les textes liturgiques ;* les pages signées François Eygun, archiviste paléographe, sur *les vases sacrés* et *les insignes épiscopaux qui sont du domaine de l'orfèvrerie,* de jadis et d'aujourd'hui ; et sur *les livres liturgiques* l'exposé complet de M. l'abbé Georges Duret, sur *le chant grégorien* le précieux petit traité pratique de Dom Maur Sablayrolles, O. S. B., sur *la musique polyphonique,* qui a place, elle aussi, dans le cadre de l'office liturgique, les indications d'un maître de chapelle expérimenté, M. Félix Raugel.

La troisième partie étudie LES LITURGIES ET LES FONCTIONS LITURGIQUES. La liturgie romaine y occupe évidemment une place prépondérante ; six chapitres lui sont consacrés : *la liturgie romaine, la messe romaine, l'office romain, l'année liturgique, les sacrements, les sacramentaux.* Puis viennent *les liturgies occidentales autres que la liturgie romaine* (liturgies gallicane, ambrosienne, mozarabe, celtiques, lyonnaise, néo-gallicanes, et les liturgies des différents ordres monastiques : bénédictins, cisterciens, chartreux, prémontrés, carmes, franciscains, dominicains) et enfin *les liturgies orientales.* Pour préciser l'intérêt de ces chapitres, il suffit de citer les noms des auteurs : Dom Cabrol, Dom Gaspar Lefebvre, Dom Gougaud, O. S. B., les R. P. Molien, de l'Oratoire, Rouët de Journel, S. J., Le Carou, O. F. M., Lavocat, O. P., Salaville, A. A., M. Cimetier et M. l'abbé Aigrain.

Pour conclure, une courte quatrième partie explique LA VIE ET L'ESPRIT LITURGIQUES. Son premier chapitre, de M. l'abbé Grimaud, montre le rôle de *la liturgie dans la vie chrétienne :*

« Les fidèles ne réfléchissent généralement pas assez au rôle de première importance que joue la liturgie dans leur vie chrétienne. Il leur est si habituel d'emprunter, dans leurs rapports avec Dieu, le secours de la liturgie, qu'ils ne remarquent pas plus son soutien que le baigneur celui de l'eau.

« Les pages qui vont suivre ont pour but de montrer aux lecteurs de ce livre la place que tient la liturgie dans leur existence spirituelle. Ils seront étonnés des constatations qu'ils seront amenés à faire. Puissent-ils en tirer un amour profond de nos rites et de nos cérémonies, un ardent désir de les étudier, un zèle persévérant à en répandre le respect et l'intelligence...

« On peut donc conclure, sans aucune exagération, que la liturgie est essentiellement formatrice de la piété, qu'elle est une maîtresse merveilleuse d'enseignement populaire du dogme et de la morale et qu'elle fournit le lien visible de l'unité invisible de la foi catholique.

« C'est pourquoi il est à souhaiter que l'amour de la liturgie se répande de plus en plus, et que la prière officielle de l'Eglise soit chaque jour plus comprise et mieux aimée. »